

論文

王陽明理気説再検討の一考察

——理気説の倫理性の意義を中心に——

土 田 秀 明

〔抄 録〕

朱子の理気説には整然とした体系がある。その気論に「情は気の作用」といういわば理想主義の思想がある。朱子の気論の一半は理想主義である。一方、ここで取り上げる王陽明の理気説は「理は気の条理、気は理の運用」というシンプルなものである。従来は、この「気」を悪とみるか、あるいは「気」に悪を許容している。陽明においても「情の過不及」が悪であるが、情そのものは悪ではないし、まして気が悪だとはならない。気が動けば悪になるが、気が動かなければ無善無悪・至善であり、それが（理）気の本来性である。陽明の理気説に悪を入れる余地はなく、気を肯定的に捉えるところに陽明の理想主義をみるという主張である。

キーワード 朱子、王陽明、理気説、無善無悪、花間草堂

1 はじめに

本稿では、宋学以来の、理という道德の理想原理と、気という存在の生成原理という、伝統思想の枠組みを一応承認したうえで、王陽明の理気説の意義はどこにあるのか、どこに意義を見ることができるのか、ということについて考えてみるものである。

陽明の学説は、心即理・知行合一にはじまり、致良知で完成をみるものであるが⁽¹⁾、理気説はそこには位置づかず、全体として、朱子学の理気二元論に対して理気一元論と形容された⁽²⁾。しかし、朱子の「二元論」も、理気それぞれが単独で存在する、とされているわけではないし、陽明の理気「一元論」も、理気は二元にしての統一である⁽³⁾。もっとも、陽明には朱子のような体系性はなく、また自然学・宇宙論に踏み込んでもいない、もともと限定的な人間学・倫理論ではある⁽⁴⁾。

では、陽明の理気説の何が問題なのか、何を問題にしているのか、ということだが、まずは、陽明の理気説の最終形を示すと、

理者氣之条理、氣者理之運用。

『全集』62頁

理は氣の条理であり、氣は理の運用である。

現実世界は悪・不善に満ちている。そのことは認めざるを得ない。そして、従来の研究ではこの現実を捉える陽明の理氣説にも、悪が許容されている。しかし、陽明はこれだけすっきり、シンプルな理氣説にまとめている。ここに悪を入れる余地があるのだろうか、というのが本稿の素朴な疑問である。

理氣説で説かれる倫理に密接に関係することとして、まずは「善」「悪」論が思い浮かぶ。陽明には四有説・四無説といわれる対立がある。陽明最晩年のいわゆる天泉橋問答において、王龍溪の四無説が、利根の人のものとされたのに対し、四有説は、中根以下を対象にしたものとされた⁽⁵⁾。

本稿では、四有説そのものではないが、その原型ともみえる、「致良知」説提唱以前の、『伝習録』上巻にみえる、いわゆる花間草草といわれる条々の有善悪論を仮に四有説として、この四有説を軸に陽明の説く儒教倫理を考えてみたい。なぜ四有説か、といえ、利根・上根向けの四無説に立てば、善悪の本来性＝「無善無悪」という理想を高く掲げることができる。しかし、それで「凡人が人欲・悪にふりまわされる」現実直面したときに対処できるのかといえ、上根向けである理の当然として、それは無理なのである。しかし、『伝習録』、特に上巻をまとめる段階での言説が、陽明生前の生き生きと、客観界の波瀾起伏に即したもの⁽⁶⁾、という高い評価もあるが、それはともかくとしても、陽明自身が中根（凡人）向けの四有説の立場で、しかも、四無説同様、無善無悪（至善）という「理想主義」を説いている。しかし、安田二郎がこの四有説を捉えて、そこに整合性がない、と、批判している。安田は、陽明の理氣説では現実の悪の存在を説明し得なかった。理氣の合一した姿を主張するとき、そこに悪を入れる余地はないはずであり、悪をいう陽明の理氣説は破綻している、としたのである⁽⁷⁾。陽明は、“悪は存在しない”などとはしていない。しかし、悪の存在を否定していないからといって、それで陽明の理氣説が、一整合性はともかくとしても一、破綻していることにはならない、というのが本稿の主張となる。

安田の古い批判をここで取り上げるのは時代遅れの感がある。しかし、陽明を擁護する、とされる立場も、「人（凡人）は人欲・悪にふりまわされる」もの、それはそのとおりなのであるが、陽明の理想主義のなかに現実の悪を許容してしまう、その矛盾点を安田が衝いているのである。戦後の陽明研究に安田批判がないのは、逆にいえば、安田の陽明批判をそのまま認めていたか、あるいは、安田の批判の意味がわからなかったのである⁽⁸⁾。本稿で、理氣説「再検討」をいうのはそのためである。

陽明は孟子以来の性善説に立っている。ただし、善（悪）という倫理、特に、例えばそれを「孝」などにみて、改めて孝が大切などと声高に言いたてるとしたら、今時の言説としては、

古臭い、というより、時代に逆行する以外の何物でもない⁽⁹⁾。従って、ここでは、さしあたり歴史的な倫理概念としてみるものであるが、安田の理気善悪批判を問うことは、四有説からみた理気説の真の意義を問うことであり、結局は、陽明の人間観・聖人観を問うものである。陽明の説く倫理、儒教倫理には歴史的制約があり、理気説も基礎理論に過ぎないけれども、敢えて凡人向けの四有説に立つことによって、陽明の理気統一説一広くいえば中国の近代思惟一に込められている、“人間性への信頼”⁽¹⁰⁾ということが読み出せるのではないか、というのが、本稿の趣旨である。

2 陽明における善について

さて、陽明の理気説を考えるに先立ち、まず陽明における善悪、さしあたり善とは何か、という方面から考えてみたい。

人性皆善、中和是人人原有的。『全集』23頁

人の性はみな善であり、中和は人が各々もともと持っているものなのだ⁽¹¹⁾。

或曰。「人皆有是心。心即理、何以有為善、有為不善？」先生曰。「悪人之心、失其本体」

『全集』15頁

あるひとがいう「人にはみな心というものがあります。その心が理だとしたら、なぜ人は、善を為すことがあり、また、不善を為すことがあるのでしょうか」。先生曰く「悪人の心は、その本体を失ったのだ。」

心の本体は善であり、それが理であり、「心即理」である。悪人の心は、その本体を失ったものだという。では、「心即理」とは何であるか。

心即理也。此心無私欲之蔽、即是天理、不須外面添一分。以此純乎天理之心、発之事父便是孝、発之事君便是忠、発之交友治民便是信与仁。『全集』2頁

心即理である。この心に私欲の蔽いがなければ、すなわち天理なのであり、外から何かを加える必要はない。この天理に純である心、この心を發揮して父親に仕えれば孝となり、この心を發揮して君主に仕えれば忠となり、友人と交際し、人民を治めれば、信となり仁となる。

天理に純な心を發して父に仕え、君に仕える。また友と交わり、民を治める。ほとんど儒者・士大夫としての日常が収まってしまう。いわゆる「心即理」説は、さしあたり、忠孝信や仁などの、いわゆる儒教倫理を説いていることがみてとれる。これが儒教での「善」となる。一方の「悪」とは上記のように「本体を失う」ことであるが、では、それはどういうことをいうのか。

天下之人心、其始亦非有異於聖人也、特其間於有我之私、隔於物欲之蔽、大者以小、通者以塞、人各有心、至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之、是以推其天地万物一体之仁以教天下、使之皆有以克其私、去其蔽、以復其心体之同然。『全集』54頁

天下の人々の心は、もともとは、聖人と異なるものではなかった。ただ、我意という私心が入り込み、物欲の蔽いに隔てられて、大人も小人となり、うまくゆくものも、うまくゆかなくなる。人はそれぞれ私心があって、父子兄弟をまるで仇のようにみるものもでてくる。聖人はこのことを憂い、天地万物の仁が一体であることを天下に教え、人々が私欲を克服し、蔽いを取り去って、心を本来の万物一体の仁に戻したのである。

聖人が憂うるのは、私心、我意、物欲でもあるが、その具体例として挙げるのは、父子の争いであり、兄弟の諍いである。それが善に反する、「悪」となろう。

なお、私欲・蔽いを去り本体に復することが、(万物一体の) 仁であるが、それはまた、至善でもある。

至善者性也、性元無一毫之惡、故曰至善。止之、是復其本然而已。『全集』25頁

「至善」(大学)とは性である。性にはもともとわずかな悪もない。だから至善というのである。「これに止まる」(大学)とは、その本来性に復帰することである。

「至善」とは性であり、さしあたり、一点の悪もない人間の本来性、とみておく。これが陽明の言説に沿った四有説(有善惡論)の目標といえるだろう。

3 陽明における悪

悪については陽明に興味深い相対論がある。以下のような資料(いわゆる花間草章)を見ると、悪は単純に人欲として排除できるようなものではないことがわかる。

天地生意、花草一般、何曾有善惡之分？子欲觀花、則以花為善、以草為惡。如欲用草時、復以草為善矣。此等善惡、皆由汝心好惡所生、故知是錯。『全集』29頁

天地万物の成長する力は、花と草とおなじである。どうしてそこに善惡の区別があろう。君が花を観たいならば、花を善とし、草を悪とするだろう。もし草を何かの用に使いたいときには、草を善とするだろう。これ等の善惡は、皆君の心の好惡によって生れる。だから、誤りだということがわかる。

花と草(雑草)に初めから善惡という区別があるわけではない。従って、善惡をいうのは本人の心の好惡であり、それは誤りとされるのである。ここから少し話が込み入ってくるが、先ずは、このときの質問を確認したい。

天地間何善難培、惡難去？

この世では、なんと善を育て悪を取り去ることが難しいのでしょうか。

然則無善無惡乎？

そうすると（花や草に）善悪はないのでしょうか。

仏氏亦無善無惡、何以異？

仏教でも無善無惡をいいます、儒教のそれとはどのように違うのでしょうか。

草既非惡、即草不宜去矣。

草が悪でないとしたら草は除かなくてよいのですね。

去草如何は一循於理、不着意思？

草を除くにはどのようにすることが理に適い、私意をはさまずにすむでしょうか。

然則善惡全不在物？

善悪は、全く物にはないのですね。

畢竟物無善惡。

つまるところ物に善悪はないのですね。（同上）

質問のほうをみると、善を育て悪を除くことが難しい、という抽象的な修養論から始まっているが、最後は、孝というものは物（すなわち、ここでは父親）の上のあるのか、我が心にあるのか、という議論の蒸し返しで終わっている。よいところを突いてはいるが、仏教批判も含め、所詮陽明の言う善悪に執着している（「仏氏着在無善無惡」・「着一分意思」）、という域を出ないもの、である。そこで、ここからは陽明の答えを問題にしてゆくが、まずは、陽明の善悪の答えのなかに、好悪が入り込んできており、その好悪と善悪との関係である。陽明は、如何に好悪すればよいというのだろう。

不作好惡、非是全無好惡、却是無知覺的人。謂之不作者、只是好惡一循於理、不去又着一分意思。如此、即是不曾好惡一般。『全集』29頁

好悪をおこさないとは、全く好悪が無いということではない。それは知覚のない人である。これをおこさないというのは、好悪がひとえに理に適い、そこに一分の意思（考え・私意）をはさまないということである。これが即ち好悪しないことである。

好悪がないというのは、知覚のない人で、いわば人間性が欠如しているのであり、好悪が理に適ったものなら、それは好悪ではないという。従って、

草有妨礙、理亦宜去、去之而已。『全集』29頁

草が障害であれば、道理として除くべきであるから、これを除くまでのことである。

草が障害なら、草は除いてよい。好悪は、絶対論のようにみえて、相対論である。しかし、相

対論で完結しているのか、といえ、決してそれで終わっているわけではないように思われるのである。

上記の比喩には、陽明一流のレトリックがあって、ここには言われていないことがある。それは、草にとって花が障害なら、花は除いてよいのか、ということである。草が障害なら除くのは当然であるが、原文には「草を何かの用に使いたいときに（は）、草を善とする」（前出）ことも「誤り」としている。従って、文脈からはいずれの場合も、（草のために）“花を除くことはない”。もちろん、花を善と（し、草を悪と）することも「誤り」なのだが、それは好悪（後に言う私意の否定）の文脈でのことであり、花を悪とする（花を除く）ことでは決してない。ここにレトリックがあり、四有説の立場からは、花を除くことは、もともと想定されていない、とみるべきなのである。ただ、それでは固定的な善悪ではないか、ということになってしまう。それが固定的な善悪にしばられないためにはどうすればよいか。その解決策として、成功しているか否かはともかく、以下で見る私意と誠意の問題が用意され、さらに本稿の課題とする理氣説があるように見える。

因みに、本稿の課題ではないが、四無説からみれば、“花草一般”（無善無悪）の前では、善悪はなく、草だからといって、これを悪いものと決めつけ除くというのは、誤りとする。もともと、花は花、草は草⁽¹²⁾。そこに無善無悪論が現代においても展開してゆく可能性があるのかもしれない。例えば、上記に続けて、

偶未即去、亦不累心。若着了一分意思、即心体便有貽累、便有許多動氣處。『全集』29頁

たまたますぐに草を取らなくても、心を煩わさない。もし少しでも捉われれば、心体に煩わされところができ、多くの、気が動くところができる。

とあり、別の場面で、残った草と対峙したとき、草のほうからどのような本質を開示するかはわからない。「天地万物の成長する力は、花と草と同じ」（『全集29頁』）だからである。

しかし、四有説からみれば、もともと、道理として除くべきなら除く、という文脈なのであるから、すぐに草を除かなくとも、そのことに「心を煩わされ」なければよいので、除くべき時には除くのである。四有説の視点からは、実はけっこう強固な善（好）悪絶対論の論理構造がみえるのである。

いずれにしても、薛侃には草（悪）を除く基準が納得できておらず、上でみたようにねちねちと一物（草）に善悪はないのかと陽明に質問を続けてゆくことになる。それで、結局薛侃に陽明の無善無悪論が理解できたのかどうかかわからないが、一恐らく陽明の“真意”は理解できなかったのであるが、それはのちに見ることとして一むしろその薛侃のほうから、あ・うんの呼吸で、

「好好色、惡惡臭」（好色を好み、惡臭を惡む）（『大学』）

の例を出し、陽明もこれを是認することになる。ということは、一応は薛侃にもわかった、と

しなければなるまい。では、薛侃に何がわかったのか。そこで、本稿の凡人（中根）論の立場からは、この論理を「無善無悪」として保持しえているか否かを、改めて検証してみなければならない、と思うのである。これは、花（善）を見て（当然に）これを好み、草（不善）を見て当然に、あるいは「自ずから取る」のであるが、一知行合一の立場からは、花（善）を見た時はすでに好んでおり、草（不善）を見た時は、すでに悪んでいるのであるが—なぜこれを「無善無悪」のもとで語らねばならないのか、というより、果たしてこれが「無善無悪」のもとで語り得るのか。

先に陽明は好悪を知覚の問題としてはいた。しかし、「好色」・「悪臭」というのは、決して知覚の問題なのではなく、倫理問題なのである。意図してかどうかはともかく、陽明はここでは薛侃に乗っかり、問題をすりかえている—倫理は当為の問題であり、単純に好悪する問題のはずがない—のだが、ここで改めて、この無善無悪論の場面で善悪論が好悪論に転換していることに切り込んでみたい。もともと、この話題の冒頭で花を観たいというのと、後の花を好むとは何が違うのか、と問われることは必至であり、陽明も、一方の好みは私意で、一方の好みは誠意だ、という（『全集』29-30頁）。ダブル・スタンダードのようではあるが、一方に無善無悪があり、そこでは（善だから、花だから好むというような）私意は当然退けられる。筆者には花間草草前半では、人倫を無みし、政治にかかわらないとされる仏教に対し、「夷（仏教・無善無悪）をもって夷（仏教）を制する」やり方に見えるが、既成の固定的な儒教的価値観（でみる善悪）が否定されるとみる研究がある⁽¹³⁾。これに学ぶとすれば、後半の誠意というところに改めて「儒教倫理」をみるべきだろう。その場合、陽明（の「心即理」）の論理構造としては、「（心即性）、性即理」⁽¹⁴⁾であり、性＝理＝好色＝善＝花が前提されている。従って、儒教の“花”を除くこともまた、決してない⁽¹⁵⁾。薛侃が理解したのは、結局はこのことである。

しかし、「悪臭を惡む」のであり、草は「惡」臭として除かれるはずである。ところが、話題はそこに向わず、草を障害とみて除くことに向かう。「障害」のうしろにこの「惡」臭が隠れてしまったのである。「悪臭」「誠意」に続く花間草草の最後の部分には次のようにある。

伯生云。「先生云『草有妨礙、理亦宜去』、縁何又是軀殻起念？」 『全集』30頁。

伯生がいう「先生は『草が障害であれば、道理として除くべきである』といわれますが、なぜそれを軀殻から起きたものとされるのですか？」⁽¹⁶⁾

この後半が、「草を除くのが軀殻から起きたもの」というだけの問いであるとすれば、薛侃の質問の延長にすぎず、先行研究でもそれぞれ苦心して理解に努めつつも、伯生の質問がピント外れである、とされている箇所である。問題のある文章であり、以下で考察を試みるが、真意は不明である。さしあたり、伯生には、「無善無悪」とされる草と、薛侃を受けて「悪臭」の文脈に変わった草とが、未整理のようにみえる。ということは、「無善無悪」のもとで「好好色…」をいうのが、不整合なのではないか。確かに、伯生の「誠意」への無理解が、結局のとな

ろ、悪である草を除くのは「誠意」なのに、改めて、草を除くのが、障害だから（循理）であるか、軀殻から起きたものであるかを蒸し返す、その混乱に反映されていることになる。因みに、この裏にあるのは、例えば、草を除かないと、理に循っていないこと（私意）になるのか、であろう。そうみる理由は、陽明が、上記伯生に答えて、

此須汝心自体当。汝要去草、是甚麼心？周茂叔窓前草不除、是甚麼心？ 『全集』30頁

これは、君自身体認しなければならない。君が草を除こうとするのは、どんな心か、周茂叔が窓辺の草を除かなかったのはどんな心か。

というからである。周茂叔は窓前の草を除かなかった。そのこと自体は、万物一体観等で説明できそうである⁽¹⁷⁾。問題はやはり、草を「除く」場合である。その、除こうとするのは「どんな心で」、という。悪であれば、除くのは循理であり「誠意」であるが、無善無悪でも、障害であれば除くという選択が「循理（誠意）」であるという。「善」「悪」に「障害」を持ち込んでいるが、ふたつを並べてみると、何をもって障害とするか、陽明は論理的には何も説明していない、実は説明できていないのである。別の見方をすれば、無善無悪といいながら、花草を持ち出し、善悪を論じているのは、一『伝習録』の文脈では一陽明のほうである。花草という例そのものが、価値から自由ではない。もともと、「好色」は花の本質を善とみるものであり、翻って、「悪臭」とは、草の本質を「悪」とみるものであるからである⁽¹⁸⁾。むしろ、草などにこだわらず、例えば、我々は“もともと”みな花なのだ、という道もあったのではないか。善（悪）を「育成も（排除も）しない」。なぜなら、我々は“もともと”性「善」なのだから。花は前提だ、というのは、悪の有無をみるよりも、善をみるほうが、陽明には似つかわしいと思うからである。よく知られるように、陽明自身、「精金」（『全集』28-29頁）の説を唱え、「満街の人はみな聖人」（『全集』116頁）ともいうのではないか。このように見ると、好色・悪臭という例は再考の余地もあることになる。

しかし、それは、陽明が「無善無悪」だというのに薛侃の持ち出した例である。陽明のために弁護すべきことがあるとすれば、陽明はそこから（老仏批判というだけではよくわからなかった）「誠意」を引き出し、方向性を示してくれていることである。おのれの「意」が私意ではなく「誠意」だという。従って、我々にそれが保証されるのは、結論をいえば、「誠意」がわれわれ凡人にも“もともと”備わるものだからであろう⁽¹⁹⁾。

陽明の善悪論は、論理的には悪にこだわって、墓穴を掘っているようにみえる。草花の例は不整合にみえ、矛盾にみえるのである。しかし、ここで陽明がみているのは、論理だけなのだろうか。もちろん、展開される論理に整合性がなければ説得力を持ちえまいが、論理の整合性を犠牲にしても、陽明には言わねばならないことがあったのではないかと考えるのである。それは、具体的な儒教の実践道徳、例えば孝の実践である。草花にかこつけてでも言わねばならなかったのは、そのことではないか、と思うのである。

薛侃にみえていたのは「好好色」としての孝である。しかし、「悪臭を惡む」、言い換えれば、不孝はあってはならない。不孝を成立させてはならないのである。陽明は改めて「悪臭」論を展開するようなことはしていない。『伝習録』では、上記のように「障害」を持ち出すことで、語弊はあるが(悪を)覆い隠している、そのようにみるべきではないだろうか。いずれにしても、「好好色」だけでは、「無善無惡」(至善)として孝をいう陽明の“真意”は理解できたことにはならないのである。しかし、陽明は無善無惡についてもしっかりと、述べていた(後述)。それこそが、四有説としての「無善無惡」(至善)としての孝にふさわしいのである。

4 陽明における気の論理

薛侃が好色・悪臭の例を持ち出すまえに、陽明は、上でみなかった重要ことを語っていた。そこで陽明は善惡について触れ、

只在汝心循理便是善、動氣便是惡。『全集』29頁

只だ君の心において、心が理に循がうのが善であり、気が動くことが惡である。

循理は善、動気が惡である。しかし、

不動於氣、即無善無惡、是謂至善。『全集』29頁

気が動かないことが無善無惡であり、これを至善というのである。

ここは理氣、特に「氣」という、抽象的な思想用語を扱うことになる。理氣とは、朱子においても陽明においても、結局のところ「心」の問題であり、「(氣が) 動く」ことを「惡」とし「(氣が) 動かない」ことを「無善無惡」といい—この解釈については以下で検討するが、一確かにここで無善無惡を至善と説明している。善と至善との関係は「無善無惡」などが介在して単純ではない⁽²⁰⁾。それは後に見るとして、問題はそのことではない。「理」が善で「氣」が惡だというのなら、それは朱子—のある一面の言説—であり⁽²¹⁾、朱子学の存在論ないしは修養論の問題ではないだろうか⁽²²⁾。しかし、そうではなく、「動氣」が惡だと言っている。ここでは、「動氣」と「不動於氣」とに注目したいのである。

まず、「動氣」について。伝統的な読み方をみると、佐藤一齋の読みは確認できないが⁽²³⁾、三輪執齋まで辿ると、「氣を動かす」であった⁽²⁴⁾。これを近年では「氣につき動かされる」⁽²⁵⁾、「心が氣に動かされる」⁽²⁶⁾、と読まれ、「氣に動く」⁽²⁷⁾—これが安田二郎でもある⁽²⁸⁾—と読まれてきたのは、三輪執齋の時代と真逆の読みとなっている。三輪執齋のように「氣を動かす」と書き下し、その意味を「氣が動く(時)」とするのは、近年では洪樵榕氏であり⁽²⁹⁾、本稿も基本的にこの読み方をしたい。とすれば、「不動於氣」は「氣が動く」ことの否定であり、訓読はともかくとして、「氣が動かない」意味になるのではあるまいか。

洪樵榕氏とは、実はここで別れることになる。それは、洪氏も三輪執齋も、否定のほうを「氣に動かず」としているからである。逐語訳としては決してまちがっていない⁽³⁰⁾。それに、「動かない」のであるから、「氣が動かない」であっても、「氣に動かない」であっても、理氣と善惡との関係に問題は起きなかったようにも思われるのである。しかし、逐語訳的な誠実さが、氣の扱いの整合性を失わせてはいないだろうか。三輪執齋の後の研究はどうなっていたのだろう。例えば、秋月胤継をみると、「不動於氣」は「氣に動かされない」であり、「動氣」は「欲に循へば（惡なり）」と解説している⁽³¹⁾。「氣」はほぼ「欲（人欲）」なのである。陽明の倫理説をみる場合、「動氣」は惡でも、「氣が惡」ということには決してならない、とみるのが本稿の立場である。その後の、氣にふりまわされる、心が氣に動かされる、あるいは、氣に動く、という見方（訳）は、原文にはない「心」を話題の中心に見ることによって成立するものである。氣は身体性を示すものである、という見解もあり⁽³²⁾、陽明自身も、軀殻から起こる判断は誤りである（『全集』29頁）、としていることと重なるようにみえ、これを一概に否定することはできない。しかしそれは、理は心とみるものの（心即理）、氣は心から区別する、あるいは排除するものにみえる。心が動く動かない、という見方（不動心）はよく理解できる。本稿も、基本的にはおなじだからである。問題は、理・氣を切り離すことである。

本稿は、冒頭で氣を「存在の生成原理」として出発した。しかし、それだけで、心と氣とが別物であることを意味することにはなるまい。理を心の内なる原理、あるいは、心と一体の原理とみるとすれば、氣も、陽明においては、その心と一体の原理ではないのだろうか、と考えるのである。いずれにしても、その氣だけを取り出して、惡と見ることができるのかどうか。本稿では、陽明の言説に忠実に寄り添って、以下のように理解したいと思うのである。

まず、「動氣」の否定が、なぜ「不動於氣」なのだろう。単なる語調の問題で、これを例えば（「動氣」に対応させて）「不動氣」とし、それと同じ意味だともされる⁽³³⁾。確かに、「不動氣」としてもよかったようにも見える。しかし、問題は「動氣」・「不動氣」を「所動之氣」（動く氣）、「所不動之氣」（動かない氣）、と氣が二様に理解されているところにある。陽明はそのような整合性を説いているのではない。

改めて陽明の「氣」と「動」・「不動」の関係をみると、

「動（氣）便是惡」（動くことは惡である） A

「不動（於氣）…是謂至善」（動かないことを至善という） B

A・B どちらの場合も、陽明の話題の中心は「氣」である。しかし陽明は、この「氣」の思想に、「動く」「動かない」と、整合性のとれた表現を与えている、というのが本稿の主張である。一氣が動かないのが至善。氣が動くと惡⁽³⁴⁾—そう理解したところで、中国人の理解もみてみる⁽³⁵⁾。

陳榮捷氏をみると⁽³⁶⁾、時代を遡って施邦曜（好惡一動于氣便是惡）を典拠にしている⁽³⁷⁾。施邦曜の、この理解を考えてみたい。実は陽明の「不動於氣」には言い方が二通りある。先ず、

その一つ（只是無有作好、無有作惡、不動於氣）を検討するが、この資料のあとに、それを受けるかたちで、

不作好惡、非是全無好惡、…謂之不作、只是好惡一循於理、…（前出）

好んだり悪んだりしない、というのは全く好悪がないのではない。…（好惡）しないというのは、好悪がひとえに理にかなっているのであれば…

と続く。ここに施＝陳氏の理解であるところの好悪理解をならべてみる。

好惡一動于氣便是惡（好悪が氣において一或いは氣から一動くとするわちこれが悪である。）（傍線：筆者）

ここでは、好悪と（善）悪とが一文に並ぶという問題はあるが、陽明の「好惡一循於理」に対して、「好惡一動于氣」を対置するという、陽明の言説を捉えた、それなりにみごとな理解といえる。言うところは、「動」に関係するのが「好惡」であり、好悪が（氣において、あるいは氣から）「動く」ことによって「惡」ができる、という理解である。注釈として否定されるべきものではない⁽³⁸⁾。しかし、氣と好悪との関係はそれほど明確ではなく、氣を問題にしている立場からは、「善惡」と「好惡」が並立する複雑さ、混乱も避けたいところである。そこで、もう一つの資料を検討したい。それは、次の資料である。

無善無惡者理之靜、有善有惡者氣之動。（不動於氣、即無善無惡、是謂至善。）

『全集』29頁

無善無惡は理の靜、善あり惡あるは、氣の動。

「氣之動」は、ここでは多くの論者も、逐語訳としては、「氣が動く」としているではないか⁽³⁹⁾。氣が動くところに善不善（惡）ができるのであり、氣が動かなければ、至善であり、無善無惡であり、善惡は（でき）ないのである。

なお、本稿では、改めて好悪を立てず、直接氣が動かないのを至善とみ、氣が動く方向に欲・惡を見ているのであるが、梁啓超が、陳氏と同じく施邦曜を引き、かつ、本稿に近い理解をしている点に学んで見たい⁽⁴⁰⁾。その梁啓超の理解を示すと（A-A'、B-B'を対応させた）、

遵循天理就是善、動搖氣節就是惡。

A'

氣節不動…沒有善惡、就可以稱為至善了

B'

まさに氣が動かないと善惡はなく、それが至善であり（B'）、氣を動かす（氣が動く）と惡になる（A'）、とみる。陽明学が日本から逆輸入されたともされる時代での陽明への的確な理解・解釈である⁽⁴¹⁾。

陽明においても、宋学を踏まえて、氣即性であるが⁽⁴²⁾、性に惡を否定していない（善固性也、然惡不可不謂之性也）。また、喜怒哀樂は人情であり⁽⁴³⁾、情に過不及があり、それが人欲・惡である。情と氣の関係はわからないが、情の過不及と、氣が動くこととは相関関係があるにち

がない。しかし、それはここでの直接の問題ではない。本稿の立場は、理も気もまずは心の問題であるとともに、いずれにしても、気という「もの」に善悪をみることはなかった。ここに本稿の主張がある⁽⁴⁴⁾。

改めて整理すると、無善無悪が至善であり、それは「気が動かない」ことである。その一方、「気が動く」と「悪」になる。悪とは気が動くこと。ただ、この場合、循理が「善」に動気が「悪」に配当されているように、善・悪というものがないわけではないが、「悪」は「至善」（無善無悪）に対立するようなものではない⁽⁴⁵⁾。朱子にも陽明にも、本来どうあるべきか、という倫理的主張があるから、本来性を逸脱する現実の悪というものを、ともすると対立的に論ずることになるに過ぎないように思うのである。

何をもって孝とするか、それは本稿の課題ではないが、改めて、問われねばならないことであるかもしれない。確かなことは、固定的に「孝」とはしかじかのもの、と決めてかかるべきでないことを陽明は教えている。しかし、人は「孝」でなければならぬ⁽⁴⁶⁾。そのことは決して否定されることはない。ゆめゆめ「孝」行を、いわゆる「好み」・選択できるものなどと思っはならないというだけの話である。そして、なぜ人は「孝」でなければならぬか、と問われることはないのである⁽⁴⁷⁾。

5 おわりに一理気合一について

朱子の場合、理氣説は、性即理、性情の未発・已発をいい、理氣、性情の関係で倫理の「理想」から「身体論」までをカバーする、壮大な哲学体系である。一方、陽明の理氣論は、朱子のような理論的体系性をもつことができない。情と気との関係も直接にはわからない。しかし、（心即理を受け）心即性、性即理であり、性即気なのである。理氣を合わせて説く事例は少ないが、

理者氣之条理、氣者理之運用。『全集』62頁
理は氣の条理であり、氣は理の運用である。

理氣は不可分であり、理氣合一であり、理氣は相互に規定する。非常にすっきりとした、シンプルな理氣説である。論理的には、ここに悪を入れる余地はないし、矛盾もないのである。

理氣説、特に、気についていえば、情に過不及を認め、性に悪を否定していない。しかし陽明は、「気」に直接人欲・悪を求めることはなかったのである。もっとも、気が動く、動かない、といっても、そこに何の実践的な意義があるのか、という反論があるかもしれない。当時の人には気にリアリティがあったと考えるが、確かに現代においては、理論的・思想的な意味を見るだけである。しかし、『伝習録』編集の時点での理氣説にみるべきは、人間が悪を犯す存在であることをみることも、まずもって、凡人を含めた“人間性（人間の本来性）への信頼”、

ということではないか、というのが、本稿での結論となる。

〔注〕

- (1) 近代の修養論的な啓蒙書を除き、学説の変遷をみることができる研究書として、概説も含め、さしあたり山下龍二『陽明学の研究 成立篇』(現代情報社、1971年)同『王陽明』(集英社、1984年)を上げておく。なお、本稿では便宜的に『王陽明全集』(上海古籍出版社、1994年)を使用(以下『全集』と省略する)。
- (2) 山田準(『陽明学精義』1926年)が理気合一とみるが、それを気を軸に「気一元」論としたのち、三島復(『王陽明の哲学』1934年)、秋月胤継(『陸王研究』1935年)が「理気一元論」として、天地、万物、生々、流行等々のことばで「宇宙」を説明する気論、理気論を展開したのが初期のものである。陽明を批判する立場で「理気同一」というのは、以下で見る安田二郎「陽明学の性格」(初出は1943年。『中国近世思想研究』筑摩書房、1971年所収)である。
- (3) 高橋進『朱子と王陽明』国書刊行会、1977年、124頁。
- (4) 山田慶児氏に朱子の宇宙論・自然学についての優れた研究がある。朱子の宇宙論(自然学)と人倫(人間学)とを結びつける壮大な体系は人を魅了するのである。しかし、晩年の朱子の自然への思索と研究は、一方で人間学を豊かにしつつも、自然学との亀裂をひろげていた、ともされる(山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、1978年、418頁)。宋学を集大成した朱子にして、自然学と人間学との結合は難しかったのである。そして、その自然学の方面は、例えば元代の郭守敬(1231-1316)は授時暦を完成させ、また天文儀器製造家である自らも、その天文儀器を駆使して、日月五惑星の運動に関する研究を急速に進歩させてゆく。郭守敬は既に地球が球面であることを把握していたようである(杜石然ほか編、川原秀城ほか訳『中国科学技術史』東京大学出版会、1997年、396-8頁)。時代が下って、明代の王陽明の場合はどうか。陽明にも宇宙といわないまでも、天体への興味はあったようで、陽明の暮した紹興には「観象台」とされるものが残っている。陽明の時代は宇宙・天体のことは、宋代よりは、よほど正確に知られていたことだろう。しかし、陽明の時代、思想としての宇宙論・自然学の発展する余地はないのであり、理気説は儒教倫理論(人間学)で完結している。朱子においても、気に関していえば、世界が何でできているかは関心事ではなく、その作用・運動が問題であるとする見解もある(土田健次郎『朱熹の思想体系』汲古書院、2019年、71頁)。ましてや、陽明自身、聖人の学問は人倫を明らかにするもの(「三代之学、其要皆所以明人倫」(『王陽明全集』52頁))だというのであり、儒教「倫理」論として考察すべきものとなる。
- (5) 『伝習録』下巻にある、いわゆる天泉橋での四有説・四無説を等分に扱う研究は少なく、さしあたり、伊香賀隆「陽明学における〈四有説〉〈四無説〉について」(『大倉山論集』第57輯、2011年)を上げたい。四無説は「心体が無善無悪なら、意もまた無善無悪、知もまた無善無悪、物もまた無善無悪なり」。四有説は「無善無悪は心の体、善あり悪あるは意の動、善を知り悪を知るはこれ良知、善を為し悪を去るはこれ格物」である。四有説においても、四無説同様、心之体(本体)は「無善無悪」であるが、本稿で「有善悪論」というのは、「善有り悪有るは意の動」に対応したもの。その延長線上に(理)気をみるものとなるが、結論から言えば、「意」の儒教の本質を「誠意」と捉えるものである(後述)。伊香賀氏の力点は陽明から王龍溪に発展する「四無説」にある。四有説から四無説への階梯をみる氏の修養論は、以下の本文でみるように採ることはできないが、本稿で展開できなかった四有説と四無説との対比がよく説明されている。
- (6) 荒木見悟『新版 仏教と儒教』研文出版、1993年、415頁。
- (7) 安田二郎「陽明学の性格」(初出は1943年。『中国近世思想研究』所収)。島田虔次も「悪は原理的に非存在であった。」としながら(島田虔次『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房、1970年(初版は1949年)、61頁)、その非存在とする論理の「挫折」をいうようにみえる。島田

は『朱子学と陽明学』（岩波新書、1967年、130-1頁）でも、本稿の直接の問題ではないが、「心即理」という根本テーゼと「存天理去人欲」という実践原則との矛盾をいう。人欲（悪）は非存在であるべきなのに、人欲を去る云々、とは矛盾ではないか、というのである。

- (8) 安田で注目したいのは、朱子について、(朱子の「性即理」説と対応するように)、情を「気の作用」とみるべきことを論証している点である（安田、「朱子の存在論に於ける「理」の性質について」初出は1938年、『中国近世思想研究』所収）。朱子において、修養論として克服すべきは人欲・悪であろうが、「陰陽がはたらきを調和し、五性が完全に発現してこそ、中正にして聖人たりうる」（朱子語類卷四 性理一）、いいかえれば、気が調和したはたらきをすれば、（人欲と目される）情は中正（善）なのである。そのことを論証したのが安田であった。しかし、当時津田左右吉が「情を気のかかはるところとして考へるのは、実はむりなのである。」と気の情への作用を否定し、一方、不善（悪）は気から出るものであり、その不善（悪）の由来を説こうとすると、やはりそれを自然の存在とする外なかったのだ、という筋道を説く。そのため、道徳を説く立場からは、その不善を除き去るのが人のつとめであるが、それは「自然」の力であって、人にはその力がない。そこに、性善説とか理（性即理）は何の働きもしていない、と朱子を批判するのである（『朱晦庵の理氣説』（初出1938年）『津田左右吉全集』第18巻、岩波書店、1965年所収）。安田は津田に逐一反論しているが（『朱子解釈について津田博士の高教を仰ぐ』（初出1940年、同上））、安田のここでの主張が「理は意味」というところにあり、理を無意味（理に働きがない）とする津田の議論とはかみ合わない。むしろ「情は気の作用」とみる朱子の資料こそが津田への反証であったと考えるが、安田を引き継ぐ島田虔次（『朱子学と陽明学』）、島田を修正する吾妻重二「士大夫哲学の成立」『中国思想の流れ（中）』晃洋書房、2000年、210頁）にも、膨大な朱子の思想体系を図示するという制約もあるが、「気一情一中正（善）」への明確な道筋は見えない。しかし、三浦國雄氏が安田を引き継ぐかのように「性＝理、情＝気は朱子の公理である」としている（吉川・三浦『朱子集』朝日新聞、1976年、340頁）。この場合、情とは惻隠、惻隠は愛、三浦氏は愛が仁にゆきつくともっている。安田・三浦氏は、ここに朱子の理想主義をみているのである。「情＝気」は、そのままでは陽明の思想となるものではない。しかし、朱子の「情＝気」の理想主義を論証した安田にして、陽明については、一転して、現実の諸悪にまみれた凡人の行為の正しさが説明できないという批判となる。安田は陽明の理想主義にも到達しているのに、自らそれを否定し、気が「不善（悪）の由来」である、という津田の朱子批判を、陽明に投影した感がある（「陽明学の性格」）。
- (9) 「儒教倫理」を「孝」と捉える理解には、批判があるかもしれない。いわずもがなのことではあるが、儒教倫理そのものが、いわば手垢にまみれており、「儒教倫理」の内実が問われるのを承知で、敢えて「孝」に象徴させている。従って、朱子学がもつ修己・治人という二つの側面のうち、従来の性理学・心学という理解が、本来儒教が持っている政治学（治人）としての側面を完全に捨象している、とするのは（小島毅『朱子学と陽明学』、放送大学教育振興会、2004年、21頁）その通りかもしれぬが、敢えてそうしたことを言うのは、逆に、陽明にある政治倫理が見えていないことの証左でもある。
- (10) 島田『中国における近代思惟の挫折』49頁。「聖人とは最も本来的に人間たるものである」ともいう（同書47頁）。
- (11) 訳文は、拙訳を基本に、荒木見悟編集『朱子・陽明』（中央公論社、1974年）、吉田公平『伝習録』（角川書店、1988年）、吉川幸次郎・三浦國雄『朱子集』（朝日新聞社、1976年）を参照させていただいた。以下同じ。
- (12) 「雑草などというものはもともと存在しない。それは単に「草」でしかない」（吉田『伝習録』79頁）。
- (13) 荒木氏は当時の朱子学一尊主義を背景にした「一定の善意識の固執」「性善説にこり固まることから生じる人情に即しない正義感」の問題を繰り返しかえし述べる（荒木見悟『陽明学の位相』研文出版、1992年、174-175頁）。

- (14) 「心即性、性即理」(『全集』15頁)。「心之本体原自不動。心之本体即是性、性即是理、性元不動、理元不動。集義是復其心之本体」(『全集』24頁)。
- (15) 「儒教倫理」とは何かは、ここでの直接のテーマではないので、花も、仮に「孝」として進めている。陽明も無批判に孝だ忠だと言っているわけではないが、陽明の倫理観については別に改めて考えたい。
- (16) 三輪執齋『標註 伝習録』は「何に縁りて又是れ軀殻より念を起こすとするか」とあり、梁啓超『伝習録集評』に「なぜまた形体のうえに着眼(着目)するや」とあるのを参照。
- (17) 「周茂叔窓前草不徐去、問之、云、与自家意思一般」(二程遺書3)。
- (18) 悪臭について、「あたかも臭覚が本能的に悪臭を悪んで絶対に除去しようとするごとく悪を去ろうと」することとみるように、悪臭が決して相対的なものではなく、本能のように、人間にとって絶対的なもの、とみることである(島田虔次『大学・中庸』朝日文庫、1978年、112頁)。もちろんこれは誠意という倫理・道徳意識を本能のように、自明とみることについていわれるものである。陽明の中には、悪は排除されて然るべき、という思想が潜んでいる。それは整合性云々を超えるものである。
- (19) 『伝習録』に「身之主宰便是心。心之所発便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。如意在於事親、即事親便是一物。意在於事君、即事君便是一物。意在於仁民愛物、即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動、即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理、無心外之物。中庸言『不誠無物』、大学『明明德』之功、只是誠意。誠意之功只是格物」(『全集』6頁)。誠意の工夫が格物であるが、意が例えば「事親(親に仕える)」と一体なのであり、「事親」ができていれば、意は誠意なのであり、それが意の「本来性」である。
- (20) 微妙なニュアンスの違いがあり、善悪は相対し、至善にはそれが無いのであろう。ただ、性善は前提であろうが、至善も性である(前出)。さらに、「無善無悪者、理之靜」(『全集』29頁)であり、「循理便是善」(同)であり、無善無悪は至善である。従って、佐藤一斎が「循理便是善、謂無善無悪心体」(欄外書)というのも、うなずける。むしろ、問題があるのは、無善無悪と至善との関係である。大場一央氏は「至善は善一枚だから悪がない」「無善無悪とは一に天理に循うことだから天理一枚であって人欲がない」とみる(大場『心即理』汲古書院2017年、81-2頁)。善一枚・天理一枚というのは氏独特な言い回しだが、(至善・無善無悪に)相対するものがなく、無善無悪が至善であること、それが陽明の前提なのであるが、大場氏はここで、無善無悪の意義を否定し、これを陽明の思想から除外しようというのである。それは荒木見悟氏が陽明の無善無悪を仏家のそれと区別して、「治世安民」や「人倫界への積極的な改革」というものが、「無善無悪であればこそ、至善の実現も可能となるわけ」(荒木見悟『陽明学の位相』178-9頁)だ、と、「無善無悪」が天下を治める機能を持つと展開することに対する反発である。確かに、それは荒木氏の陽明への深読みである。無善無悪に至善とみている陽明の思惟(認識)を、その矛盾のまま受け入れるしかないものであり、ここに政治的な実践性などをみるべきではない。筆者も至善と無善無悪との不整合をみるものであるが、そうかといって、誠意だけは残し、無善無悪は除外してよい、ということにはなるまい。四有説・四無説への展開を無視することはできない。
- (21) 既是此理。如何得惡! 所謂惡者、却是氣也(『朱子語類』卷4)。
- (22) もちろん、天地間の人物草木禽獸の生は気なのであり(『朱子語類』卷1)、人間の自然としての気のもう一方には、善とみるべき(少なくとも中正の)気があることを安田二郎が指摘しているのである。善悪は一心であり、それを道心・人心と分ける意味は、修養上にある(土田健次郎『朱熹の思想体系』251頁)。
- (23) 佐藤一斎『王陽明伝習録 附佐藤一斎欄外書』松雲書院、1975年。
- (24) 三輪執齋『標註伝習録』崇山堂。
- (25) 溝口雄三『朱子・陽明』中央公論社、1974年。溝口は後に「氣にふりまわされる」としている(溝口雄三『中公クラシックス 伝習録』)。

- (26) 近藤康信『伝習録』明治書院、1961年。
- (27) 吉田公平『伝習録』86頁。
- (28) 安田二郎『中国近世思想研究』213頁。
- (29) 洪樵榕『伝習録新講』二松学舎大学出版部、1988年。
- (30) 古代中国語の常用介詞は之・于（於）・以・与・為である。このうち、于（於）は基本義として場所を表すが、それ以外にも対象や受動文の動作主、比較の基準なども表した（劉丹青著、杉村他訳『語順類型論と介詞理論』日中言語文化社、2013年、80、105頁）。『現代漢語詞典』（第6版）をみると、介詞として該当する意味は、a) 在。b) 向。e) 自、從。『辞海』（商務印書館、1995年）にも「1. 在」のほか、「2. 從、到」とあり、老子の「千里之行、始於足下。」と莊子の「海運則將徒於南冥。」を載せる。「在」はともかく、從と向という反対方向の「意味」が文脈からしかわからないという厄介な状況である。従って、「不動於氣」において、語法的に、「氣に動かず」を否定する理由はない。なお、文脈は異なるが陽明には「動於氣」（『全集』806頁）という言い方もあるのでさらに困難となる。
- (31) 秋月胤継『陸王研究』章華社、1935年、145頁。秋月は宋明理氣論の帰結を陽明にみていた。その秋月にして、或いはそれゆえ、氣は欲でなければならないのかもしれない。上田弘毅「明代の哲学における氣」（『氣の思想』東京大学出版会、1978年所収）が陽明の厳密な氣の哲学論を展開している。しかし、そこでも、氣を人欲とみる。上田氏があげる、氣を人欲とみる例（「矯亭説」「答黃宗賢応原忠」）は、30代後半、40代前半のものである。しかし、陽明のいわゆる前期、というより『伝習録』上巻（をまとめる40代後半）にはそのような氣の思想はない。もちろん陽明も、明鏡・昏鏡の区別をつけ、そこに私欲をからませているように（『王陽明全集』20頁）、私欲・人欲そのものを否定するものではないが、ここでの関心は「氣」であって、上田氏の示す資料から、陽明において、氣をそのまま人欲とみること（同書454～5頁）は保留したい。確かに陽明も、人欲・情を惡とみる。しかし、朱子の概念の一面を陽明に投影して、それを無前提に「氣」とみることはいできない。
- (32) 吉田公平『伝習録』81頁。
- (33) 陳来『有無之境』人民出版社、1991年、206頁。
- (34) 語法理論もこの見方を支持するようにみえる。文の「構造」としてみると、動詞「動」・「不動」が主語になっている。朱德熙、中川・木村訳『文法のはなし』光生館、1986年、12-14頁。朱德熙、杉村・木村訳『文法講義』白帝社、1995年、129-130頁。興水優『中国語の語法の話』光生館、1985年、340頁参照。朱德熙理論は、位置を唯一の基準とする分析「唯位置論」と揶揄される。しかし、批判者の一人が論ずる、介詞（前置詞）—ここでの「於」のほうからみると—一介詞理論としては、直接格の位置にある主題役割、すなわちここでみている主語（不動）に対し、「間接主題役割を付与する機能語、それが文法上の介詞である。」（劉丹青『語順類型論と介詞理論』76頁）。主語の理論と介詞の理論とは相互に補い合っている。因みに、「氣を動かす」は目的語「氣」が受け手（受動者）の場合であるが、この意味を「氣が動く」とみるのは目的語「氣」を動作主（動作者）とみることになる。朱德熙は、「a 買票（切符を買う）」「b 住人（人が住む）」「c 票買了（切符は買った）」「d 人走了（人は去った）」を挙げ、意味に基づいて主語・目的語を区別することを主張する文法学者はa-c、b-dを同類の構造とみるが、中国人はむしろa-b、c-dを同じ構造とみるという。構造上の平行性の指摘である。朱德熙『文法のはなし』83頁。朱德熙『文法講義』143頁。興水優『中国語の語法の話』353-4頁。
- (35) 中国でも日本と同様、氣に動かされるのが惡、氣に動かされないのが至善（「為氣所動就是惡」「不為氣所動…至善」）とみる見方がある（鮑希福『伝習録全訳』巴蜀書社、1992年、45-6頁）。これについては、改めて触れないが、呉震氏は氣を「氣即性、性即氣」と、二程に沿ってみている（呉『伝習録精読』復旦大学出版社、2011年、206頁）。「氣即性」「性即氣」は陽明の基本的枠組みでもある。ただ、呉氏の視点は、性は善でもあり、また惡ともなるところに置かれる（善固性也。然惡亦不可不謂之性也）。これが二程のことばであることはともかくとして、性

に(善)悪があるとするのと、陽明において氣そのものの善・悪とは、自ずと別のことである。また、陳来氏をみると、先に見たように、「動氣」は「所動之氣」である(陳来『有無之境』206頁)。陳氏においては、氣は「各種感情情緒の激蕩」であり、激蕩する氣が悪となる。すなわち、「動く」氣は悪い氣なのである。そこは本稿ともかさなる。しかし、陳氏が目標とみるのは陽明の言わなかった「不動氣」である。これは、「所不動之氣」であり、激蕩する氣のほかに激蕩しない氣があることになる。それは伊川や朱子の時代であって、陽明において、氣に善い氣・悪い氣などはできないのである。

- (36) 陳榮捷『王陽明伝習録詳註集註』台湾学生書局、1983年。
- (37) 施邦曜『陽明先生集要』中華書局、2008年。
- (38) しかし、好悪が氣に向かって動く、と読むことはできない。その検証を以下で行うが、ここでは意味からも、好悪が氣に動くと思込、とすれば同義反復氣味でもあり、意味がない。
- (39) 溝口(『中公クラシックス 伝習録』)は「動なる氣」とし、近藤(『伝習録』)も「氣の動く(時)」とする。「氣之動」の介詞「之」は代詞「之」と同源であり、もともと名詞のうしろで、先行名詞を再述し、所有を示すものであった(王力『漢語史稿』中華書局、1980年、333頁。劉丹青『語順類型論と介詞理論』85頁)。朱德熙は発想は異なるが、N之Vの之の働きを主述構造の名詞化、氣が動くこと、とみている(『朱德熙文集』第3巻、商務印書館、1999年、44頁)。氣が動くのである。
- (40) 『伝習録集評』九州出版社、2015年、74頁。
- (41) 氣も、中国人の梁は、「(氣を)動かす」というより、「氣が動く」と理解していたようにみえる。注(34)参照。なお、氣節は梁啓超のここでの氣のイメージなのであろうが、その理由はわからない。陽明には功業氣節を天理と対比させている例(『全集』96頁)があるが、ここでは理・氣を天理・氣節と複合語で整合させたものとみておく。
- (42) 「生之謂性」、「生」字即是「氣」字、猶言氣即是性也(『全集』61頁)。「若見得自性明白時、氣即是性、性即是氣、原無性氣之分可也」。(『全集』61頁)。「性即氣」は二程のものだが、二程は「惻隱則屬愛之情也、非性也」(遺書15)というように、二程では惻隱は情であり性ではない。朱子も同様で、情を四端と見る資料は、「四端、情也」(『朱子語類』巻5)「惻隱は善也。見孺子入井而無惻隱之心、便是惡矣」(『朱子語類』巻5)など。しかし、陽明は四端を性とみているのである(澄曰。「惻隱、羞惡、辭讓、是非、是性之表德邪?」曰。「仁、義、礼、智、也是表德。性一而已」(『全集』15頁)。)この違いをみないと、朱子において「情は氣の作用」に対応するのが「性即氣」であることが見失われてしまうので、注意が必要である。なお、ここでの問題ではないが、性に悪があるということは性善を否定するものではないし、性即氣即惡と、算数のように同定することはできない。性に対する惡とは、天理人欲の關係、あるいは「人心天理渾然」(『全集』11頁)などの面で捉えるべきものである。
- (43) 「除了人情事變、則無事矣。喜怒哀樂非人情乎?」(『全集』15頁)。「(性一而已、仁義礼智、性之性也)…喜怒哀樂、性之情也」(『全集』68頁)。
- (44) 陽明において、氣は肯定的な概念である。しかし、『伝習録』下巻には、本稿で批判する「氣につき動かされる」「氣にふりまわされる」あるいは陳来氏のいう「不為氣所動」という理解に似た「氣に乱される(ない)」「(不為氣所乱)」という表現がある(『全集』116頁)。これに対する反証も「浩然之氣」(孟子)(『全集』107頁)「聖人之氣象」(『全集』59頁)「元氣充周」(『全集』55頁)を始め、枚挙に暇がない。ただ、心が「氣に乱される(ない)」「(不為氣所乱)」という目で、「動氣」をみれば「ある友は常に心が“氣に動いて”人を責める(一友常動氣責人)」(『全集』101頁)ことになろう。下巻は陽明没後の編集であり、陽明後学の、例えば四無説にはこの惡を克服するために、別途“心が氣に動く”―これは本稿の理解ではないが―凡人向けに修養論(例えば朱子学)を折衷することが必要だろう。氣概念の背負っているものは複雑である。本稿では、もともと理氣は心の問題であり、改めて心を立てることを想定せず、善惡を、理氣(性情と)に関する、その關係性においてみている。断片的な下巻の記事は論証の対象からは

外したが、下巻を根拠に、さらなる陽明学の発展をめざす試みを否定することはできない。それに、陽明が、存在論的な伝統的な気概念を避けた、という材料もない。しかし逆に、このような伝統を背負った気を、朱子学でさえ、一義的に悪と規定できないことを朱子—安田二郎が教えているのではないか。繰り返しになるが、陽明は気の背負うものを直接問題にはしていないのである。

- (45) 注(20) 参照。
- (46) 人は「孝を尽くす」べきものである。陽明は、「生知安行」も「学知利行」も、そして「困知勉行」も、工夫に難易浅深の差はあるけれども、めざすところは同じ「孝を尽くす」ことである、としていたようにみえる。「知行二字即是功夫、但有浅深難易之殊耳。…如欲孝親、生知安行的…実落尽孝而已。学知利行者、只是時時省覚、務要…尽孝而已。至於困知勉行者、蔽錮已深…必須加人一己百、人従已千功、方能…尽孝。」（『全集』111頁）因みに、陽明自身は、聖人も困知勉行と謙虚である（「聖人雖是生知安行、然其心不敢自是、肯做困知勉行的工夫」（『全集』111頁））。
- (47) これは別に陽明に限られるわけではなく、朱子においても同じなのである。親に孝、兄に弟というのは「所当然の則」であり、なぜ親に孝でなければならないか、なぜ兄に弟でなければならないかというのは「所以然の故」とされる。しかし、両者は循環論であって、その“なぜ”に答えることはない（『氣の思想』東京大学出版会、1978年、443-3頁）。

（つちだ ひであき 佛教大学非常勤講師）

2020年11月11日受理